

Bonheur du citoyen, malheur de l'écrivain. Pauvreté du roman judéo-français, richesse du roman judéo-allemand dans l'entre-deux-guerres.

Normand David Thau

Volume 29, numéro 3-4, hiver 1997

L'ethnicité fictive : judéité et littérature

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501171ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501171ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Thau, N. D. (1997). Bonheur du citoyen, malheur de l'écrivain. Pauvreté du roman judéo-français, richesse du roman judéo-allemand dans l'entre-deux-guerres. *Études littéraires*, 29(3-4), 61-80.
<https://doi.org/10.7202/501171ar>

Résumé de l'article

Bonheur du citoyen, malheur de l'écrivain. Pauvreté du roman judéo-français, richesse du roman judéo-allemand dans l'entre-deux-guerres.



BONHEUR DU CITOYEN, MALHEUR DE L'ÉCRIVAIN

Pauvreté du roman judéo-français,
richesse du roman judéo-allemand
dans l'entre-deux-guerres

Normand David Thau

■ Souvent annoncée, la naissance d'un véritable roman judéo-français tarde toujours. Le présent article se propose de contribuer, à partir d'une analyse des causes de cette inexistence, à une réflexion sur les conditions d'émergence et d'épanouissement d'une littérature judéo-nationale.

Le constat est simple. D'Alfred Döblin à Arnold Zweig et de Franz Kafka à Joseph Roth, la liste des romanciers juifs de langue allemande de l'entre-deux-guerres est impressionnante. Objet de multiples études, *le Roman juif américain* (Rachel Ertel) peut s'enorgueillir de Saul Bellow, Bernard Malamud, Philip Roth et bien d'autres. Rien de comparable en France, ni avant ni après 1945. En effet, les romanciers juifs français contemporains les plus connus participent le plus souvent, contrairement à leurs

homologues américains, à une « littérature du génocide » (Elie Wiesel, André Schwarz-Bart, Anna Langfus, mais aussi Romain Gary ou Patrick Modiano). Quant à ceux de l'entre-deux-guerres, ils se comptent sur les doigts d'une main. Or, la France connaît, au début du XX^e siècle, une incontestable « renaissance juive », suscitée par l'affaire Dreyfus, la publication en 1904 de la nouvelle « Chad Gadya » d'Israël Zangwill¹, l'arrivée massive enfin de réfugiés judéo-orientaux (Paula Hyman). Le mouvement reste cependant limité, sans grande fécondité littéraire surtout : lancée en 1925 chez Gallimard, *la Revue juive* d'Albert Cohen s'arrête après six numéros ; la poésie d'André Spire ou d'Edmond Fleg est tombée dans un oubli qu'on hésite à qualifier d'immérité² ; la moisson romanesque enfin

1 Publiée en 1904 dans les *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy, la nouvelle de Zangwill eut une influence considérable sur un certain nombre d'intellectuels juifs (voir Spire, p. 5-164).

2 Inversement, lorsqu'un poète comme Gustave Kahn, fondateur du symbolisme français, se retourne vers ses racines juives, sa contribution littéraire se limite à la publication d'un recueil de *Contes juifs*...

reste bien maigre... Seul émerge, apparemment, *Solal* de Cohen, publié en 1930. Comment expliquer cette pauvreté, l'absence d'une littérature romanesque judéo-française dans les années 1920-30 autrement que par la seule modestie, toute relative, de la communauté juive française³ ? Certains facteurs peuvent se déduire de l'analyse des romans des auteurs juifs les moins assimilés⁴, c'est-à-dire groupés autour de Cohen, d'Irène Nemirovsky, d'Armand Lunel et Jean-Richard Bloch. D'autres éléments ressortent de la comparaison avec des aires linguistiques, dont la richesse se trouvera du même coup mieux comprise.

Cohen et le désert français

Difficile d'expliquer une absence : entre le vide français et la richesse « allemande », l'exception *Solal* peut cependant jouer, dans une démarche comparatiste, un rôle de *révélateur*, permettant de mieux cerner les caractéristiques de chacune des aires linguistiques.

« Prince juif », descendant d'une très illustre lignée, Solal s'échappe du ghetto de Céphalonie, épouse Aude de Maussane, devient, à vingt-cinq ans, ministre français... Mais le triomphe est rapidement suivi d'un échec retentissant : après une série de ruptures brusques et brutales, Solal, « étranger parmi les étrangers » (Cohen, 1930, p. 295), finit par se suicider.

Jamais le héros ne parvient en fait à être juif *et* occidental. Jamais non plus il n'arrive à rompre entièrement avec sa famille, ses origines, à se défaire de son identité première, à *s'assimiler* au sens où l'assimilation suppose, contrairement à l'intégration, la perte de l'identité première au profit exclusif de l'identité d'accueil. *Solal* exprime, centralement, explicitement, cette *aporie*. Reste à examiner plus en détail comment le roman la met en scène et pourquoi *Solal* échoue ainsi.

L'épisode du château de Saint-Germain résume parfaitement le problème. Après avoir publiquement renié son père, puis imploré et obtenu son pardon, le jeune ministre installe toute son innombrable famille dans les souterrains d'un immense château : « Une ville biblique grouille sous la demeure de Son Excellence. Le jour au ministère [...]. Et la nuit, je vais dans mon pays. Et de jour et de nuit, je suis triste, si triste » (*ibid.*, p. 261-262). Le château de Saint-Germain signe ainsi la rupture entre les moitiés du héros, « leur alternance dans le temps et dans l'espace » (Goitein, 1982, p. 111). Juxtaposant stérilement les deux univers, les deux identités que le héros ne parvient pas à réunir, il matérialise l'impossible dualité, l'impossibilité d'être juif en Europe occidentale.

De manière plus dynamique, la structuration triangulaire des personnages

3 En 1914, on dénombre en France 120 000 Juifs, en 1939, 300 000, dont 200 000 à Paris (Hyman, Weinberg). L'Allemagne compte dans les années 20 environ 550 000 à 600 000 Juifs (Mendes-Flohr), dont 170 000 à Berlin ; 30% de ces derniers étant étrangers ou nés à l'étranger (Scholem, 1979, p. 11-12). En Autriche, vivent à peu près 300 000 Juifs, dont 200 000 à Vienne. S'y ajoutent surtout les importantes communautés souvent germanophones de l'ancien Empire habsbourgeois : Prague bien sûr — Brod, Kafka —, Budapest (surnommée Judapest) d'où sont originaires Mannheim, Lukács, etc.

4 Nous avons laissé de côté les romans à thèse, sans intérêt, de Josué Jéhouda. Et surtout, l'œuvre d'André Maurois (Émile Herzog) ou de Marcel Proust : non que l'on ne puisse légitimement s'interroger sur leur rapport à leurs origines, mais l'assimilation est ici trop poussée pour qu'ils puissent entrer dans le cadre d'une étude sur les littératures judéo-nationales.

transforme en éléments romanesques la contradiction interne-identitaire du héros. Tout au long du récit, il est déchiré entre son attachement pour sa famille, son père, ou les « Valeureux », ses cousins, et son amour des femmes occidentales, deux groupes de personnages, que tout sépare, entre lesquels aucune véritable rencontre n'est possible. Mais, si la distance entre ces deux moitiés est aussi grande, c'est parce que le texte se structure par *dichotomisation*. Entre les pauvres Juifs du ghetto et les grands bourgeois occidentaux, nulle transition. Contre toute vraisemblance, en infraction au code du roman réaliste, Cohen opère un véritable choix narratif et, gommant tout milieu judéo-occidental, oppose très fortement deux espaces nettement séparés : un espace juif (oriental) et un espace non point chrétien, mais occidental. Dans *Solal*, la très forte macrostructure (Céphalonie *vs* Paris) redouble d'ailleurs et tend du même coup à cacher une microstructure elle-même duelle : le ghetto ne communique pas avec la ville chrétienne. Ces deux grands pôles sont surtout construits comme des univers de valeurs, aux caractéristiques affirmées et antagonistes : dans *Solal* la sagesse, la bonté, la pureté juive — mais aussi la saleté, la laideur et la pauvreté du ghetto — s'opposent en effet à la beauté, à l'amour, à l'épanouissement individuel — mais aussi à la vacuité et à l'égoïsme — occidentaux. Difficile de réunir des qualités, des univers que le texte lui-même présente comme si éloignés, surtout si l'on est seul à le tenter, l'effa-

cement de tout milieu judéo-occidental laissant le héros essentiellement, fondamentalement seul.

Solal enfin inscrit et met en scène une série impressionnante d'interdits puissants qui font de l'assimilation une transgression trop chargée de culpabilité pour être menée à terme. Premièrement, au prix d'une importante distorsion chronologique, le texte fait coïncider la fête au consulat et l'affaire Dreyfus⁵ ; ainsi le mouvement vers l'Occident devient-il, dès son amorce même, une rupture brutale, une fuite hors de la communauté persécutée, bref, une *trahison*. Deuxièmement, par les images qui s'imposent à *Solal*, à travers l'épisode d'Adrienne et l'affrontement direct, violent, avec le père, le texte associe intimement conquête des femmes (c'est-à-dire occidentalisation) et interdit œdipien. À quoi s'ajoute l'interdit, majeur dans le judaïsme, qui pèse sur l'exogamie, interdit où se mêlent le religieux et le familial. Tous ces interdits sont étroitement liés par le texte lui-même. Ils s'articulent autour du même point focal : Gamaliel, qui est à la fois père, rabbin et chef de la communauté, donc représentant du peuple juif. Impossible de décider lequel des interdits prime ; dans le texte, ils renvoient les uns aux autres. Ce qui compte, c'est leur multiplicité, leur imbrication, la manière dont ils se renforcent mutuellement, rendant impossible toute assimilation.

Solal souligne ainsi mélodramatiquement l'existence de deux identités — judéité et occidentalité —, nettement distinctes et séparées ; l'impossibilité de les allier ;

5 *Solal* a 21 ans au début de la deuxième partie, au sortir de la guerre, il ne peut donc en avoir 13 au moment de la condamnation de Dreyfus (le capitaine Blum du roman).

l'impossibilité enfin de renoncer à l'une d'elles ou de s'en débarrasser. La dichotomisation d'univers, l'histoire d'amour, la structuration triangulaire, le dilemme qu'elle entraîne, ne sont pas tant la cause de la dualité du héros, de ses contradictions et de son échec qu'un moyen de figurer celles-ci narrativement, de rendre, par des moyens proprement romanesques, une autoperception identitaire ⁶.

Presque inconnu de nos jours, Armand Lunel (1892-1977) obtint pourtant en 1926 le premier Prix Renaudot pour *Nicolo-Peccavi*. Descendant d'un Juif converti à la fin du XVIII^e siècle, le héros éponyme apprend en pleine affaire Dreyfus la vérité sur ses origines, n'arrive pas à assumer sa dualité et, déchiré entre sa femme antisémite, sa fidélité à son éducation catholique et cette part juive qui s'impose à lui, il multiplie les actes contradictoires et extravagants, et sombre dans la folie. Impossible dualité, qui est pourtant « celle de tous les Judéo-Comtadins. Aussi Français que Juifs, aussi Juifs que Français » (Crémieux). Or, Nicolo-Peccavi est persuadé d'assister, impuissant, au surgissement irréprensible de son « être profond » et ce qui pourrait n'être que le délire d'un personnage psychologiquement faible, bouleversé par une découverte inattendue et pour le moins déplaisante, vu les circonstances, est largement confirmé et justifié par le roman : le sang, l'hérédité, voire le surnaturel, sont les seuls facteurs « explicatifs » d'une pérennité qui échappe à toute compréhension rationnelle.

Le roman de Lunel est en fait tout entier construit en vue de la démonstration d'une thèse, celle de l'existence d'un atavisme juif : « même enterré sous la cendre des générations, le signe juif ne se prescrit jamais » (Lunel, 1976, p. 12) ⁷. Face à l'aporie identitaire qu'illustre spectaculairement le drame de Nicolo-Peccavi, le roman pose le personnage du grand-père du jeune narrateur, Français israélite, parfaitement intégré. Admiré certes, sympathique aussi, mais falot, Abranet, dont la judéité se résume à son activité de collectionneur d'anecdotes et d'objets judéo-comtadins, est cependant moins un modèle de dualité identitaire réussie qu'une figure intermédiaire, relais entre le passé des ghettos et le présent qu'incarnent ses fils, absents de l'œuvre, mais apparemment complètement assimilés.

D'un côté donc, la France moderne, de l'autre, les anciennes « carrières ». Dans les romans de Lunel, l'espace juif n'existe qu'au passé ; comme chez Cohen, il n'y a pas, il ne semble pas y avoir, donc ne pas pouvoir y avoir de Juif dans la France moderne. Pour Lunel, il n'y a d'identité juive que judéo-comtadine, emportée par la modernité (occidentale).

Les romans de Lunel reviennent sans cesse sur cette même époque, les années 1900, années d'enfance de l'auteur. D'une part se construit ainsi au fil des textes l'image d'un auteur-narrateur mélancolique, attaché à une identité perdue, impossible, esseulé dans la France contempo-

6 Il faut inverser la logique du texte selon laquelle Solal échoue parce qu'il ne peut réunir deux identités trop éloignées : en réalité le texte construit ces identités si éloignées que Solal ne peut qu'échouer. Sur ce point, voir les mises au point classiques de la narratologie, en particulier Genette, 1969.

7 Il s'agit de la préface écrite pour la réédition en collection Folio ; elle définit cependant parfaitement l'enjeu du texte de 1926.

raïne. D'autre part se multiplient les évocations nostalgiques et critiques des mœurs et coutumes des « carrières » du Comtat Venaissin, ancienne terre du Pape et, à ce titre, seul lieu en France d'une présence juive continue depuis le Moyen Âge. La problématique identitaire tend à s'effacer devant la chronique folkloriste, non-fictionnelle à laquelle, significativement, Lunel se consacrera après 1945. Enfin et surtout, les romans de Lunel postérieurs à *Nicolo-Peccavi*, s'ils évoquent tous le destin de personnages nettement définis au départ comme habitants ou représentants des derniers restes des « carrières », tendent toujours à « s'élargir » vers d'autres problématiques, plus traditionnelles : portraits psychologiques ou peinture d'un certain milieu de province, de confession juive, mais avant tout petit-bourgeois et « humainement universel »⁸.

Sans être centrale, la problématique identitaire juive parcourt toute l'œuvre romanesque d'Irène Nemirovsky (1901-1942), très populaire entre les deux guerres et que l'on redécouvre actuellement. Ainsi de *David Golder*, son premier roman : né en Russie, issu d'un milieu extrêmement pauvre, le héros éponyme, riche négociant en produits pétrolifères, a soixante-huit ans lorsque d'un seul coup tout s'écroule : sa femme lui révèle qu'il n'est pas le père de leur fille, une angine de poitrine le cloue

au lit et l'accule à la faillite. Sa maladie cependant est avant tout symbolique. Elle révèle sa solitude, sa misère morale et affective. Son identité juive tente de ressurgir, des bribes de son passé lui reviennent, il retrouve son physique de « fripier juif » d'Ukraine (*David Golder*, p. 134-135)⁹. Seulement, Golder est allé trop loin, il ne veut, ni ne peut redevenir Juif. Ce que montre le premier roman de Nemirovsky, c'est l'échec d'un Juif de l'Est à s'assimiler, sa perte d'identité sur fond d'origine sinon niée ou occultée, du moins délibérément rejetée et oubliée. Au terme de son parcours, Golder n'a plus d'identité et, au moment de mourir, son nom même « les syllabes qui le form[ent], sonn[ent] à ses oreilles comme les mots inconnus d'une langue étrangère [...] » (*ibid.*, p. 258).

Plus proche encore de *Solal*, parce que construit sur le même schéma de structuration triangulaire se trouve *les Chiens et les loups*. Au centre du roman trois personnages principaux, tous natifs d'Ukraine : d'un côté, Ada et Ben, deux cousins pauvres, longtemps restés en Ukraine ; de l'autre, leur riche cousin Harry, élevé à Paris. Ada, jeune fille sensible, est, à Paris, déchirée par son impossible dualité : tout la rapproche de Harry, de l'Israélite si occidentalisé, qu'elle aime ; cependant son caractère, ses réactions, tout prouve aussi qu'elle reste proche de Ben, le « sauvage »¹⁰, et tous

8 Qualifiant *le Balai de sorcière* de « chef-d'œuvre », Pierre Abraham, frère de Jean-Richard Bloch et futur directeur de la revue *Europe*, note ainsi fort justement, en 1936 : « Témoignage sur la petite bourgeoisie juive du Midi ? C'est en effet le milieu qu'Armand Lunel a plusieurs fois décrit. Plus généralement, témoignage sur un intérieur bourgeois vers 1903 et sur un certain mode d'éducation des filles. En tout cas, témoignage sur un monde disparu. [...] et l'on peut dire qu'avec *le Balai de Sorcière*, transposition mosaïque des étouffements confessionnaux, Armand Lunel paraît prendre dans le roman la position d'un Mauriac juif ». (Abraham, p. 5)

9 Le physique traduit ici, comme il est de règle dans le roman réaliste traditionnel, le moral : Golder re-devient ce qu'en partie il n'a cessé d'être.

10 Les termes « sauvage » et « civilisé », appliqués respectivement à Ben ou Ada d'un côté et à Harry de l'autre, scandent le roman, rappelant sans cesse la métaphore du titre.

deux « parl[ent] le même langage » (*les Chiens et les loups*, p. 161). Harry, lui, a épousé la descendante d'une vieille famille de banquiers français et semble s'être parfaitement assimilé. Pourtant, sa rencontre avec Ada, leur passion commune, va lui révéler que, malgré sa culture, son raffinement, il est resté juif. Selon le narrateur lui-même, qui sans cesse le note, Harry ressemble à Ben, comme un chien « bien nourri » ressemble aux « loups, ses frères sauvages » (*ibid.*, p. 78). Encore juif, pas encore occidental, et pourtant si civilisé, le roman dit la *souffrance* de cette impossibilité, d'être duel, de s'assimiler.

Existent donc chez Nemirovsky deux espaces, deux identités, deux univers, distincts et inconciliables, comme chez Cohen, l'espace juif est *oriental*, « asiatique ». Cependant, seuls comptent ici la civilisation et le raffinement français vers lesquels tendent si fortement, et le narrateur, par son écriture ¹¹, et tous les personnages positifs. L'Est, en revanche, l'« Asie », n'est que misère, saleté, grossièreté, oppression. La judéité n'a rien de positif.

Et pourtant, elle se révèle inaliénable.

Des raisons de la permanence de l'identité juive de David Golder, rien n'est dit ;

elle n'en reste que plus mystérieuse, inexplicable puisque inexplicable.

Quant à Harry, on pourrait penser que la réapparition de ses cousins « sauvages » réveille en lui une judéité oubliée. Mais le jeune homme a été élevé à l'occidentale, loin de toute culture, de tout milieu juifs. Et d'ailleurs, sa crise débute avant même qu'il ne rencontre Ada : découvrant par hasard les tableaux de sa cousine, Harry est en effet profondément — et mystérieusement — bouleversé ¹². Surgissent alors en lui non des souvenirs, mais un être, des sentiments, un savoir qui, objectivement, selon son milieu et son éducation, ne devraient pas être les siens. Et à la fin du roman, devant la catastrophe imminente, Harry, d'instinct, « retrouve » des sentiments, des attitudes, des gestes « juifs » (angoisses, grimaces, balancement) qu'il n'a jamais éprouvés ou appris, ni même vus ¹³. C'est donc bien une identité juive, non seulement inaliénable, mais encore *héréditaire* qui (re)fait surface et s'impose ¹⁴.

Enfin, il faut noter que, si dans *David Golder* le drame identitaire juif est clairement repérable par l'analyse, il ne se donne cependant à lire que derrière celui, plus classique, plus traditionnel du vieillard âpre et dur, obsédé par l'argent.

11 Qui use et abuse des rythmes ternaires, des plus-que-parfaits du subjonctif, de toutes les marques du « beau » style français.

12 « Par des chemins détournés, étranges, je me retrouve [...]. Et pourtant [...] je n'ai jamais, moi, rien vu de semblable. » (Nemirovsky, 1988, p. 138).

13 « D'instinct, et sans savoir ce qu'il redoutait, il avait éprouvé déjà tous les réflexes de défense qui permettent de composer avec l'angoisse. [...] il se balançait doucement dans l'ombre comme l'avaient fait avant lui [...] tant d'émigrants sur le pont des bateaux ; et, comme eux, il se sentait étranger, perdu et seul » (Nemirovsky, 1988, p. 199-200).

14 Écrit en 1939, *les Chiens et les loups* ne peut évidemment pas ne pas être lu à la lumière des événements contemporains : la victoire de l'antisémitisme hitlérien renvoie Nemirovsky, qui a voulu s'assimiler, à sa condition juive. Cependant on ne peut réduire le roman à cette seule dimension « réactionnelle » : non seulement l'action est située juste après guerre, non seulement tout antisémitisme même « doux » en est absent, mais le texte insiste lui-même sans cesse sur la ressemblance effective entre Ben et Harry, la différence entre celui-ci et sa femme Laurence, bref sur l'altérité juive et sur sa permanence.

À l'inverse, *les Chiens et les loups*, qui, de manière presque trop insistante ou redondante, est nettement centré sur cette problématique, donc voile et déplace le problème. D'un côté, le roman garde le plus grand silence sur le cheminement de Harry, sur son histoire avant et après la crise, sur la manière dont il est devenu si français, sur son devenir dès lors qu'il s'est découvert duel. De ce destin malheureux, le lecteur ne saura jamais rien. De l'autre côté surtout, le texte, s'il insiste tellement sur le caractère sauvage des Juifs, fait aussi de la « sauvagerie » d'Ada, sa caractéristique personnelle, un élément de sa psychologie propre ; *les Chiens et les loups* veut être, et *de facto* est aussi, un roman d'analyse psychologique traditionnel où le judaïsme, la judéité de l'héroïne peuvent sembler secondaires (par rapport au portrait de la jeune fille timide, sensible et passionnée)¹⁵.

Jean-Richard Bloch (1884-1947) enfin reste injustement méconnu. *Lévy* (en 1912), ... *Et Cie* (achevé en 1914, première publication en 1918, version définitive en 1925) allient, pourtant de manière très intéressante et souvent originale, tentative d'expérimentation esthétique, réflexion politique et recherche identitaire. Profondément engagé dans la vie culturelle, littéraire et politique de l'entre-deux-guerres, Bloch délaisse ensuite quelque peu le roman¹⁶. Or, résumée de manière volontai-

rement sommaire l'intrigue de... *Et Cie* présente de nettes ressemblances avec celles des romans ici analysés. Deux identités, deux mondes se côtoient, s'opposent plus qu'ils ne s'unissent. Joseph Simler, l'un des deux fils d'une famille juive alsacienne émigrée à « l'Ouest » (*passim*) après 1870, tombe amoureux d'une jeune aristocrate, Hélène Le Pleyrier. Le Juif, travailleur infatigable, amateur de flûte qui ignorait jusqu'au nom de Beethoven, découvre un autre univers ; la petite ville de l'Ouest est, elle, dynamisée par ces Juifs actifs, énergiques, facteurs de progrès. La rencontre cependant n'a pas lieu, ne peut pas (encore) avoir lieu. L'assimilation est interdite : face aux « aspirations intimes » de Joseph, se dressent « les lois inflexibles du clan » (Bloch, 1947, p. 291), le refus paternel, l'exigence familiale. Joseph renonce : « trente siècles de commandements pèsent » (*ibid.*, p. 292) sur lui, explique le narrateur dans une de ses très rares interventions. Hélène, d'ailleurs, n'est qu'une exception dans une ville de bourgeois rassis, superficiels et plutôt xénophobes. Quant aux Simler, ils s'entendent et s'embourgeoisent, perdent leur force innovatrice. Aussi le roman oppose-t-il non pas judéité et occidentalité, mais le Juif et le bourgeois.

Apories, dichotomisation : de réelles similitudes de perception et de figuration romanesque rapprochent *Solal* et les romans de Lunel, Nemirovsky et Bloch. Les

15 On pourrait faire la même analyse à propos du *Vin de solitude*. La jeune héroïne est d'abord définie essentiellement par son rapport étroit et problématique avec son père « un petit Juif sorti de rien » (Nemirovsky, p. 26) : « de lui seul elle sentait fraternels et proches son sang, son âme » (*ibid.*, p. 18). Puis, lentement le centre dramatique se déplace vers l'affrontement avec la mère, qui, elle, ne semble pas être juive, ou plus précisément qui *n'est pas définie* par ses origines : opposition classique alors entre la jeune fille sensible et la mère autoritaire, égoïste, obsédée par ses amours.

16 Ne publiant du moins que *la Nuit kurde* ; un immense manuscrit, constituant son grand roman juif, et probablement la suite de ... *Et Cie* fut brûlé en gare de Berlin dans l'incendie du wagon qui transportait les affaires de Bloch en URSS (voir Goitein, Albertini).

différences cependant ne sont pas moins importantes. Si Nemirovsky et Lunel recourent souvent aux mêmes procédés de figuration que Cohen, *Solal* pousse toutes les données à la limite : au terme d'un parcours exceptionnel, le héros extraordinaire échoue lamentablement. Les romans de Nemirovsky et de Lunel obéissent bien plus aux canons du roman traditionnel, réaliste et / ou psychologique, français. Or, cette nette différence d'esthétique romanesque va de pair avec une importante différence de perception : d'un côté, la problématique identitaire paraît pour Nemirovsky et Lunel moins centrale, moins aiguë ; de l'autre côté, l'inaliénabilité de l'identité juive apparaît comme un mystère, la permanence identitaire est présentée par les textes eux-mêmes comme étant d'ordre presque racial. Enfin, seul *Solal* (et *mutatis mutandis ... Et Cie*) oppose réellement deux univers également attirants, mais aussi également frustrants¹⁷, voire repoussants¹⁸.

Pour expliquer ces différences, en cerner les raisons, déterminer ainsi ce qui a pu empêcher l'émergence d'un roman judéo-français, un bref détour par le domaine judéo-allemand de l'entre-deux-guerres peut s'avérer utile.

Bref détour par Berlin, Munich, Vienne et Prague

Lion Feuchtwanger (1884-1958), mondialement célèbre dans l'entre-deux-guerres, est « issu d'une famille juive orthodoxe, établie à Munich depuis des générations¹⁹ » (Feuchtwanger, 1963, p. 407). D'une manière apparemment paradoxale, c'est dans ses romans historiques qu'il aborde directement la problématique identitaire juive et non dans ses romans d'époque. Or, par delà d'évidentes différences, *le Juif Süß*²⁰ raconte en fait la même histoire que *Solal* : attiré par les femmes, le luxe et le pouvoir, le héros exceptionnel « conquiert » l'Occident — Süß devient conseiller tout puissant du duc du Wurtemberg —, sans se convertir ; tente de rester duel ; échoue et meurt enfin spectaculairement²¹. Feuchtwanger inscrit d'ailleurs dans son texte les mêmes interdits que ceux auxquels se heurte *Solal* : rappel des persécutions passées, des malédictions divines²² ; il dote surtout Süß d'une fille, jeune vierge angélique, lui interdisant ainsi *de facto* l'assimilation (on ne renie pas ses enfants) et d'un oncle, rabbi Gabriel, père substitutif doté de pouvoirs surnaturels et qui vient réguliè-

17 *Solal* souligne fortement à quel point les Valeureux eux-mêmes — incarnations pourtant (des qualités) du ghetto — sont en fait profondément insatisfaits de leur sort.

18 À tel point qu'André Spire peut écrire à Armand Lunel : « Vous n'êtes pas comme Albert Cohen qui n'a su montrer que les côtés vils ou sordides de la vie juive » (Lettre du 1er février 1938, dans Marie-Brunette Spire, p. 32). Cette dualité interne de chacun des deux univers constitue peut-être la différence majeure qui sépare *Solal* non seulement des autres romans ici évoqués, mais aussi de *Belle du Seigneur* où « il n'existe plus deux ordres de valeurs mais une valeur parfaite, celle d'Israël, et une non-valeur tout aussi parfaite, celle de l'Occident » (Fahri, p. 164).

19 Sauf précision contraire, toutes les citations à partir de l'allemand ont été traduites par nous.

20 Achievé en 1922, le roman ne fut publié qu'en 1925. Les éditeurs reculaient devant le sujet, trop « risqué », devant le genre du roman historique aussi. Le succès fut pourtant immédiat et foudroyant.

21 L'exécution se transforme d'ailleurs en une sorte de triomphe, d'apothéose presque, Süß est pendu « plus haut que le gibet » et son pire ennemi doit constater amèrement : « Nenikekas Judaie ! » (Feuchtwanger, 1963, p. 515).

22 Ainsi le narrateur rappelle-t-il au *centre exact* du livre « la plus horrible [malédiction] que jamais un cerveau humain ait imaginée » (*ibid.*, p. 258), un long passage du Deutéronome (*ibid.*, p. 28, 15-68).

rement rappeler au héros la Loi²³. Deux mondes s'opposent ainsi clairement : l'Occident (la Cour, son prestige) et l'univers juif, lui-même scindé en deux (d'un côté les ghettos sordides, de l'autre la sagesse, la bonté juive²⁴, la judéité idéale qu'incarnent précisément rabbi Gabriel et Naëmi). Déchiré entre ces deux univers, Süß est, par définition, seul.

Les mêmes traits fondamentaux caractérisent aussi l'autre grand roman historique de Feuchtwanger, la « trilogie Josèphe »²⁵ : solitude encore et déchirement identitaire d'un héros extraordinaire qui d'abord bascule d'un camp à l'autre (chef de l'insurrection juive en Galilée, il devient ami de Vespasien et de Titus)²⁶ ; puis cherche vainement une synthèse « entre les cieux de Yahvé et l'Olympe d'Homère » (p. 274-275) ; dualité d'univers opposant la force et la technique de Rome au savoir juif —, ou plutôt dichotomisation d'univers puisque le texte occulte aussi bien le grand quartier juif de Rome qu'Alexandrie et sa communauté juive, et gomme tout espace intermédiaire. La transposition historique permet ainsi, par des moyens romanesques comparables à ceux de Cohen, de rendre compte d'une autoperception similaire.

Joseph Roth (1894-1939) naît à Brody, en Galicie. Il devient journaliste célèbre à Berlin dans les années 1920, et meurt à Paris ; socialiste en 1920, monarchiste à la fin de sa vie, il est élevé dans une famille orthodoxe, peut-être converti au catholicisme, il se définira toujours comme « Ostjude », alcoolique et mythomane²⁷... Une constante au moins certaine dans l'œuvre de Roth : la satire des Juifs occidentaux ; ces Juifs honteux qui fêtent Noël en public et Kippour en secret (Roth, 1929, p. 764-765), qui financent, organisent et popularisent dans des journaux juifs des partis ou groupuscules fascistes (*la Toile d'araignée*), qui surtout confondent tous la culture et le confort, se laissent prendre à la vacuité idéologique et culturelle de l'Europe (occidentale) contemporaine, et méprisent leurs cousins de l'Est (*Juifs en errance*). Le Westjude, pour Roth, n'existe pas ; le seul « Judentum », c'est « l'Ostjudentum ».

C'est par rapport à cette orientation générale qu'il faut comprendre *Job*²⁸, l'unique « roman juif » de Roth, comme tentative d'explorer et de trouver une manière d'être juif à l'Ouest, juif occidental. Mendel Singer est instituteur, comme son père et son grand-père. Pureté, sérénité, ouverture

23 Alors que le roman est globalement fidèle à ce que l'Histoire a pu reconstituer de la vie du véritable Süß, ces deux personnages, essentiels pour ce qui est du sens du roman, sont entièrement inventés.

24 *Id est* déclarées telles par le roman qui, dans plusieurs longues interventions du narrateur, attribue explicitement aux Juifs, « peuple du Livre », la sagesse et le savoir. Quant à la contradiction entre ghettos réels et judéité idéale, elle correspond assez nettement à la dualité de l'univers juif chez Cohen.

25 Conçue et achevée originellement comme diptyque, l'histoire de la vie de Flavius Josèphe devint triptyque lorsque les nazis détruisent en 1933 le second tome. Feuchtwanger ne toucha pas au premier (*Der jüdische Krieg, la Guerre des Juifs*, 1932), mais retravailla la suite. *Die Söhne* parut en 1935, *Der Tag wird kommen*, achevé en 1940, fut publié d'abord en anglais en 1942.

26 C'est l'histoire de *la Guerre des Juifs*.

27 Pour reprendre la conclusion de David Bronsen qui lui a consacré quinze ans de sa vie et une monumentale biographie (Bronsen, p. 13).

28 Joseph Roth, *Hiob*, 1930. La traduction actuellement disponible, *le Poids de la grâce*, s'éloigne, sans raison valable, du titre allemand.

sur le divin caractérisent sa vie dans son shtetl natal. L'Histoire, la volonté d'intégration, d'assimilation de ses enfants l'obligent à émigrer à New York. Rapidement, l'histoire de Mendel devient la preuve du caractère néfaste et condamnable de toute tentative d'intégration-assimilation et de l'impossibilité d'être juif à New York : ses enfants s'engagent dans une assimilation caricaturale et mortifère ²⁹, Mendel désespère, cherche sa faute, rejette Dieu, le judaïsme, en un mot perd toute identité. *In fine* cependant, il est sauvé par la réapparition miraculeuse de son fils Menuchim, laissé en Russie, infirme, épileptique et apparemment idiot ³⁰. Le roman laisse la place au conte merveilleux. Mendel est heureux, réconcilié avec Dieu : il est possible d'être juif à l'Ouest, juif *et* occidental. Mais la fin du texte postule cette possibilité sans lui donner corps, sans préciser d'aucune manière en quoi peut consister cet être-juif-occidental que semble incarner le fils retrouvé ; hors du conte, sans ce miracle, l'aporie subsiste, comme elle persiste dans l'œuvre et la vie de Roth après 1930.

Kafka enfin, l'incontournable. D'abord, un extrait de la lettre à Max Brod :

S'écarter du judaïsme [...], c'était ce que voulaient la plupart de ceux qui commencèrent à écrire en allemand, ils le voulaient, mais leurs

pattes de derrière collaient encore au judaïsme du père, et leurs pattes de devant ne trouvaient pas de nouveau terrain. Le désespoir consécutif fut leur inspiration (Kafka, *Briefe*, p. 337).

Impossible de se défaire complètement de sa judéité, de rompre totalement avec ses origines. Et si la problématique juive n'est pas, loin de là, négligeable pour comprendre l'œuvre de Kafka, le mot « Juif » en est, on le sait, totalement absent. Pour Kafka (non plus), le Westjude n'existe pas : K comme cas-limite, de la culpabilité et de la perte d'identité du Juif occidental. De l'impossibilité aussi d'être juif et occidental ; cet être hybride, profondément, essentiellement seul, pris entre deux univers ; comme le Rotpeter de *Communication à une académie* ³¹, singe et homme, donc ni singe ni homme, ne pouvant ni retourner vivre dans la brousse / le ghetto, ni — jamais — oublier ses origines. *Seul comme Franz Kafka...* ou comme Mendel Singer à New York ; comme Solal, le Juif de Paris ; comme Flavius Josèphe, *le Juif de Rome* ³².

Une même problématique (souterraine) relie et rapproche ainsi tous ces auteurs. La problématique identitaire juive informe et *structure* ces romans, plus centrale, plus essentielle, plus dramatique du côté allemand et chez Cohen. Des invariants, dont l'analyse n'a pu être qu'esquissée dans le

29 Un des fils meurt à la guerre, activité *goy* par excellence, si l'on en croit *Juifs en errance*, ou *la Marche de Radetzky* (c'est le drame du docteur Demant que de vivre en tant que soldat en infraction constante à la Loi) ; sa fille devient folle. Quant au mode de vie et aux (non-)valeurs modernes, occidentaux, le début de la seconde partie du roman en fait un réquisitoire sans appel d'une cinglante ironie.

30 Le texte insiste mélodramatiquement sur l'aspect merveilleux de cette fin, faisant arriver Menuchim en plein Seder, juste au moment où la tradition juive situe l'invitation adressée au prophète Élie.

31 Sur cette interprétation, généralement admise, de la nouvelle, voir entre autres Stora-Sandor, p. 151-159 ou Robin, p. 249-253. Le texte fut d'ailleurs publié dans la revue de Buber *Der Jude*, avec *Chacals et arabes*, autre texte sur l'identité juive (et le sionisme).

32 C'est d'ailleurs sous ce titre, qui résume parfaitement l'interrogation identitaire, que fut publié en français le deuxième tome de la « trilogie Josèphe » ; de même en anglais : *The Jew of Rome*.

cadre de cette étude, existent. Restent à examiner les *variables*, ce pourquoi Cohen se révèle ainsi plus proche des auteurs « allemands » que de ses homologues français, ce qui a rendu si riche la littérature judéo-allemande, et si pauvre la littérature judéo-française.

Allemagne *versus* France

Existence d'une identité juive inaliénable ; impossibilité d'une dualité identitaire : les romans disent et mettent en scène une autoperception vécue comme contradiction insoluble.

Entrent en jeu ici des facteurs strictement personnels : le milieu, l'éducation, la famille, les aspirations, le caractère, voire la névrose de chacun des auteurs. *Solal* souligne, on ne peut plus fortement, les interdits qui pèsent sur l'exogamie et « démontre » comment, malgré toute la bonne volonté des deux époux, le mariage mixte mène à la catastrophe. Pourtant c'est à une non-Juive, sa compagne Yvonne Imer, que Cohen dicte et dédie son roman... Joseph Roth s'invente un père et un lieu de naissance non-juifs, se proclame successivement et simultanément Ostjude et Autrichien catholique, refuse toujours d'être ce qu'il est objectivement devenu : un Juif occidental, voire un Occidental d'origine juive, plus ou moins semblable en fait à ces Allemands juifs qu'il décrit de façon satirique.

Or, les tensions intimes n'existent pas en elles-mêmes, hors de tout contexte social et culturel. Des conditions plus générales favorisent cette autoperception, génèrent ce conflit, expliquent l'impossibilité de le résoudre.

D'abord, le plus évident : l'antisémitisme. Nulle commune mesure bien sûr entre la France de l'entre-deux-guerres et l'Allemagne de Weimar. En 1924, un jeune journaliste écrit *Jacob*, au titre emblématique, roman de l'assimilation simple et réussie, récit du parcours qui fait de Jacob Radansky, fils de pauvres immigrés russes et de Jacques Radan, un riche citoyen français d'origine juive. Un an plus tard, le même Bernard Lecache découvre les massacres de Petlioura³³ ; en 1928, il fonde la LICA, ancêtre de la LICRA. Tout cela sans jamais remettre en question ses choix identitaires, sans revenir sur ce qui restera son unique roman. Pour un Français juif l'antisémitisme peut être un phénomène « étranger ». Il n'y a d'ailleurs aucune trace d'antisémitisme français contemporain dans les romans de Nemirovsky ou de Lunel. Ni dans *Solal*. Les Valeureux en effet ne sont pas rejetés en tant que Juifs, mais parce qu'ils sont sales et grotesques. Le rejet n'est pas racial, mais xénophobo-social. Le problème, dans *Solal*, c'est qu'il n'y a pas d'autres Juifs que les Valeureux.

La différence est nette avec l'Allemagne, énorme. Seulement, on peut aussi noter le succès des romans³⁴ « légèrement » anti-

³³ Petlioura voulut créer un État ukrainien indépendant après la révolution bolchevique, ses pogromes firent plusieurs dizaines de milliers de morts, il fut assassiné à Paris en mai 1926. Il fallut donc six ans et ce meurtre pour que Lecache (et d'autres) « découvre » l'horreur... Voir Bernard Lecache, *Au pays des pogromes. Quand Israël meurt...*, 1926.

³⁴ *À l'ombre de la Croix* (1917) fut réédité une centaine de fois au cours des années 20. Autre témoignage de succès, le jeu d'écho entre titres : à *Un royaume de Dieu* (1920) des frères Tharaud répond *le Royaume de Justice* (1923) de Jéhouda, aux titres des reportages antisémites des Tharaud ceux des témoignages de Lecache (voir notes précédentes et suivantes).

sémites des Tharaud ³⁵ et la manière dont *Solal* travaille et inverse les clichés véhiculés par ces futurs académiciens français ³⁶. Inversement, l'antisémitisme *stricto sensu* ne joue aucun rôle non plus dans *Job*, ni dans les romans historiques de Feuchtwanger ³⁷. L'essentiel n'est peut-être pas là.

1. Buber or not Buber

Ce qui sépare Cohen et Feuchtwanger, Roth, Kafka, tous les auteurs judéo-allemands, de Lunel ou Nemirowsky, c'est *leur rapport* à « *l'univers juif* », leur vision du judaïsme ; qui ne sont pas seulement dus à leur éducation, à leur famille : Nemirowsky ou Lunel ne sont pas issus de milieux plus assimilés que Kafka, Döblin ou Arnold Zweig. Ce qui distingue radicalement la France et l'Allemagne, c'est le rapport à « l'Est ».

Jusqu'au début du XX^e siècle, conséquence inévitable de la manière dont s'est faite l'émancipation ³⁸, ce qui prédomine

en Allemagne comme / et en France, c'est le modèle du citoyen de confession israélite ³⁹ ; celui-ci, peu croyant, ne pratique guère, et surtout méprise ses « coreligionnaires » de l'Est, les Pollaks ⁴⁰, Ostjuden... À partir de 1900, cependant, sous l'influence décisive de Martin Buber et du cercle Bar Kochba de Prague, s'opère du « côté allemand » une inversion spectaculaire et capitale de cette image. On sait ce qu'a représenté pour Kafka la découverte, en 1911, du théâtre yiddish de Löwy, le choc qu'il reçut, quelles en furent les conséquences, dans sa vie, et par rapport à son père, et pour son œuvre. Zweig entame en 1912 une correspondance suivie avec Buber, collabore à sa revue, découvre en 1917, en Lituanie, à la faveur de la guerre, le judaïsme (de l'Est), qu'il décrit avec amour et admiration dès 1919 (*Das ostjüdische Antlitz*). Döblin, revenu de son enthousiasme initial pour la révolution soviétique, entreprend en 1924 son *Voyage en Pologne* qui est en fait avant

³⁵ Journalistes et romanciers, lauréats en 1906 du prix Goncourt, les frères Jérôme et Jean Tharaud s'appuient sur des enquêtes approfondies et déclarent dans leur *Petite Histoire des Juifs* (1927) avoir pour « seul désir d'être vrais » ; mais les titres mêmes de leurs reportages — *Quand Israël est roi* (sur les révolutions bolcheviques) en 1921, et surtout *Quand Israël n'est plus roi* (sur l'Allemagne nazie) en 1933 — disent assez bien l'idéologie de ces membres de l'Action Française.

³⁶ Jérôme fut élu en 1938 et Jean en 1946.

³⁷ Süß pourrait se sauver, acquérir sécurité et noblesse en se convertissant ; Flavius n'est victime d'aucun ostracisme *racial*. C'est peut-être même cette inexistence d'un antisémitisme *stricto sensu* qui explique que Feuchtwanger traite centralement de la problématique identitaire juive dans des romans historiques et non dans ses romans d'époque.

³⁸ On connaît la phrase de Clermont-Tonnerre : « Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus » (cité d'après B. Philippe, p. 143). Ce qui revient à « extraire » les Juifs de leur nation, à les « dénationaliser ». L'émancipation fait éclater le ghetto, mais aussi le groupe. Elle fait des Juifs des citoyens (français ou allemands) « simplement » de confession israélite et enlève au judaïsme, devenu affaire privée, toute dimension culturelle, artistique, idéologique, populaire ou nationale. Sur ce point, voir Thau (p. 29-34), Ertel (p. 10), Bayerdörfer (1985, p. 211-217), et bien sûr les analyses de Arendt.

³⁹ Le *Central Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* regroupe ainsi la très large majorité des Juifs ou plutôt des israélites allemands (voir Kwiet, Grimm, Bayerdörfer, p. 23) ; de même en France (voir Hyman, p. 19).

⁴⁰ « Les Juifs de France étaient persuadés que tous les Juifs arrivant d'outre-Rhin étaient des *Pollaks* — ce que les Juifs allemands appelaient pour leur part des *Ostjuden*. » Hannah Arendt, « Nous autres réfugiés » (1943), dans Arendt 1987, p. 68-69.

tout « un voyage vers les Juifs » (Roth, 1926, p. 535), « un pèlerinage à la recherche du judaïsme » (Bayerdörfer, p. 164) dont on retrouvera les échos quelques années plus tard dans son œuvre majeure, *Berlin Alexanderplatz*. La (re)découverte de la culture et de la spiritualité judéo-orientales joua un rôle capital dans la constitution d'une littérature judéo-allemande. Elle n'eut *aucun équivalent* du côté français ; ce sont cette rencontre, ce mouvement profond qui « manquent » en France. Significativement, Cohen publie dans sa *Revue juive* un long texte de Buber. Bloch lui consacre d'ailleurs, en 1927, un article fort élogieux. Mais très majoritairement la vision du judaïsme « originel » reste en France celle des Tharaud — des coutumes sans âme ⁴¹ —, vision que ne corrigent guère les tableaux folkloriques de Lunel. Aussi, lorsqu'ils « constatent » la permanence d'une part identitaire juive, des auteurs comme Nemirovsky ou Lunel ne peuvent-ils donner aucun contenu positif à cette judéité perçue comme inaliénable. Bloch et Cohen, en revanche, non seulement voient et soulignent l'existence de « valeurs juives », mais surtout, face à l'aporie, persistent et signent, poursuivent leur recherche identitaire, pour être malgré tout Juifs en Occident, comme le font, bien plus intensément, plus douloureusement encore, les auteurs judéo-allemands ; car ce renforcement de la judéité, cette revitalisation d'une identité et d'un être juifs créent en même temps un problème. Cette identité-là, en effet, si elle est précieuse, riche, culturellement et humainement de

grande valeur, est bien en effet radicalement différente de tout mode de vie ou de pensée de l'Europe occidentale contemporaine. De là, en partie au moins, cette perception d'une dualité nette et insurmontable. La « solution » judéo-allemande à l'acculturation (le « *Kulturzionismus* ») *contient en elle-même un autre problème*, une *contradiction féconde* cependant, puisque en tire son origine la littérature judéo-nationale, judéo-allemande de l'entre-deux-guerres : constat, narrativisation du conflit et de la recherche d'un accord, d'une possible coexistence du moins, de ces deux identités ; tentative de préciser ce que peut être cette identité juive « ressourcée » à l'Est, dès lors que l'on vit en Occident, comme un Occidental laïque, l'identité judéo-orientale étant, elle, intrinsèquement liée à une pratique religieuse, une existence communautaire.

2. Dreyfus versus Arminius

Après le versant juif, le côté national de la question : les conditions politiques, idéologiques et culturelles qui façonnent, déterminent et modèlent la manière dont se pose la problématique identitaire juive, suscitant ou empêchant l'existence d'une littérature judéo-nationale.

Une remarque d'ordre esthétique d'abord. La France possède une très riche tradition du roman réaliste et / ou d'analyse psychologique qui mène de Balzac à Zola et de Mme de Lafayette à Mauriac. Nemirovsky et Lunel s'y inscrivent très nettement, en subissent le poids. Cohen, lui, se veut « conteur oriental », multiplie

⁴¹ Voir l'analyse de Cohen qui ne reproche nullement aux Tharaud d'être antisémites, mais seulement de donner « à l'accessoire la place du principal » (Cohen, 1923, p. 341).

les effets stylistiques qui rompent le code d'écriture réaliste ⁴², et proclame dans *Solal* son mépris du roman classique français ⁴³. *Buddenbrooks* de Thomas Mann, « le premier grand roman réaliste » allemand (Auerbach, p. 501), date de 1901. Perception et diction vont de pair : l'émergence d'un roman judéo-national tient peut-être aussi à cette plus grande liberté littéraire.

La France possède, contrairement à l'Allemagne, un double milieu intellectuel éminemment intégrateur, à Paris. Une *République des Lettres*, avec son versant plus ou moins frivole où se côtoient Sacha Guitry, Cocteau, Morand et aussi Nemirovsky, et son versant sérieux ⁴⁴ représenté par l'ENS que fréquentèrent aussi bien Blum que Lunel, ou plus largement l'Université, le corps des agrégés dont fit partie Bloch : « Les Concours sont les portes d'accès au village France. La fortune même vous laisse dans les faubourgs. Une agrégation, un doctorat vous introduisent dans la place ⁴⁵ ». De ces deux milieux Cohen justement n'a pas fait partie, lui qui est passé directement de Marseille à Genève, qui est resté périphérique ; ce qui fut, sans doute, sa chance, littérairement.

Le brillant étudiant Feuchtwanger, lui, n'aurait pu envisager une carrière universitaire sans conversion ; aucune institution comparable à l'ENS, à l'agrégation ou aux khâgnes ; aucun milieu intellectuel de cet ordre n'existait en Allemagne. Et si Berlin fut évidemment une capitale culturelle, elle ne le devint qu'au cours des années vingt, succédant à Munich que fuyaient les intellectuels progressistes.

La tradition centralisatrice française est multiséculaire ; elle rend difficile, voire impossible, toute culture, toute identité minoritaire et / ou communautaire ⁴⁶. Sans même évoquer l'Autriche-Hongrie, il faut souligner à quel point l'Allemagne au contraire est récente, diverse ; ce qui y existe, bien plus qu'en France, ce sont des identités régionales : le Prussien, le Bava-rois. L'aire linguistique allemande fut ainsi plus propice à l'épanouissement de ce phénomène « particulariste » qu'est la littérature judéo-allemande ⁴⁷.

Plus globalement et plus profondément, les années 1905-1914 — époque de formation des écrivains ici étudiés —, puis celles de 1918-1936 voient le triomphe (des idéaux) de la III^e République. Idéologi-

42 Dans le projet réaliste « Le geste producteur du message (style, énonciation, modalisation) doit s'effacer au maximum » ; le récit « réaliste se présentera comme fortement *démotivé* et assertif » (Hamon, p. 133, 150. Souligné par l'auteur). Cohen affectionne les attelages, les tournures archaïques, les parenthèses, les mots-valises.

43 « Livre composé, équilibré, harmonieux, décané, dépouillé (tous les adjectifs des impuissants cristallins que n'a pas bénis le sombre Seigneur de vie, adorateurs du fil à plomb, habiles à corseter leur faiblesse et à fonder leur anémie) » (p. 119).

44 Voir les analyses de Compagnon, Sirinelli et Birnbaum, pour ce qui est de l'intégration des Juifs.

45 Notes de travail inédites de Bloch (Ribner, p. 258).

46 Comme en témoignent encore les débats récents sur le droit à la différence, les problèmes de la communauté musulmane, voire le refus d'accepter l'idée d'un « peuple corse (faisant) partie du peuple français ». Inversement, l'arrivée en métropole d'une forte communauté juive sépharade, ayant sa culture et ses traditions, l'acceptation plus grande de cette diversité communautaire peuvent peut-être permettre l'émergence d'un véritable courant littéraire. Voir les œuvres de Paula Jacques, Albert Memmi, les analyses d'Albert Bensoussan.

47 La même analyse peut probablement s'appliquer aux États-Unis, vaste espace de cohabitation de communautés différentes, bien plus que « melting-pot ».

quement, les Juifs de France vivent dans une société où s'imposent et dominent un certain nombre de valeurs ou de mythes profondément *intégrateurs*, qu'ils peuvent faire leurs : dreyfusisme, laïcité, éloge de la Révolution, de la patrie, des droits de l'homme, du progrès. C'est ce qui permet à Bloch, à la fin de ... *Et Cie* de dessiner la solution à « l'équation du troisième degré » que représente le fait d'être juif, français et bourgeois : « Français et Bourgeois, ça va. Français et Juif, j'y vois plutôt moins de difficulté qu'à toute autre association de la même espèce. Quant à Juif et Bourgeois... » (Bloch, 1947, p. 394). Ce que veut souligner le texte, ce n'est point une parenté entre deux essences, mais une *homologie idéologique*. Certes, le rapport entre messianisme juif et socialisme est au cœur de la pensée de bon nombre d'auteurs judéo-allemands avec cependant une tout autre radicalité (Löwy), et sans que soit en jeu la dimension identitaire nationale ; en France l'idéologie dreyfusarde, III^e République, permet cette association simple, rationnelle et « douce » autour de l'idée d'engagement « côté souffrance » (... *Et Cie*, p. 401).

En Europe centrale, au contraire, la vie intellectuelle est dominée par le *néo-romantisme anti-capitaliste*, « courant de nostalgie des cultures précapitalistes et de critique culturelle de la société industrielle / bourgeoise » (Löwy, p. 33). Courant puissant auquel participent *nolens volens* les intellectuels juifs. En premier lieu, Buber lui-même, principal représentant pourtant d'un socialisme religieux

messianique : « en un sens, le hassid de Buber — vibrant et enraciné dans une communauté humaine et des valeurs religieuses — était la réponse judéo-völkisch à la figure idéale du mouvement germano-völkisch, le paysan ⁴⁸ » (Aschheim, p. 102). L'idéalisation de l'*Ostjudentum* ne peut en tout cas se comprendre hors de ce contexte idéologique de critique de la société capitaliste et de nostalgie de la communauté :

Kafka dénonce la modernité urbaine, techniciste et bureaucratique des sociétés modernes, il regrette la chute des autorités traditionnelles et l'encadrement communautaire des sociétés du passé. *Gemeinschaft, Boden*, s'opposent comme des paradis perdus à la *Gesellschaft*, les nouveaux rapports sociaux marqués par l'individualisme du monde capitaliste (Robin, p. 56-57).

L'œuvre de Roth associe, dans un même mouvement de mythification, campagnards juifs et slaves, le shtetl disparu et le village slovène de Sipolje, le grand-père du docteur Demant et les ancêtres de Carl Joseph (*la Marche de Radetzky*), le cocher juif Manes Reisiger et le slovène Joseph Branco (*la Crypte des Capucins*). Tous sont forts, puissants, sains, majestueux, dès lors qu'ils sont restés ancrés dans leur univers. Feuchtwanger lui-même, apôtre pourtant de la Raison, n'échappe pas à cette « idéologie allemande ». *Erfolg* (1930) oppose au Juif déraciné Siegbert Geyer deux personnages antithétiques : Jacques Tüverlin, « intellectuel sans attaches », écrivain cosmopolite et progressiste, et Otto Klenk, Bavaois à l'identité pleine et forte, enraciné dans son terroir, archaïque certes,

⁴⁸ « En un sens », la nuance est importante pour ce penseur du socialisme utopique religieux. Sur Buber et l'idéologie allemande, le romantisme anticapitaliste, les éléments idéologiques völkisch de sa pensée, voir aussi Mosse.

politiquement critiqué, mais sympathique et fascinant. Et dans *Exil* (1940), le héros Sepp Trautwein, conçu « comme un modèle, un guide pédagogique qui montre comment supporter et surmonter la « misère de l'exil » (Rothmund, p. 252), tire sa force de son enracinement premier, de sa forte identité bavaroise, sans cesse soulignée : lui seul, le « Bavarois sain », peut devenir un « fort guerrier » (*Exil, passim*), ne pas se laisser abattre, « profiter » même de l'adversité pour trouver en lui-même de nouvelles ressources et progresser dans son art.

Rien de tel du côté français. On chercherait en vain l'exemple d'un paysan français ainsi valorisé, ou même chez Lunel un quelconque équivalent judéo-comtadin des personnages rothiens. Les Valeureux brillent par leur gentillesse, non par leur force ou leur santé.

« *Schollenmythos* » signifie idéalisation de la force du provincial (pure souche) : la problématique de l'identité judéo-occidentale se trouve ainsi compliquée du côté allemand d'un problème auquel ne se heurte pas le Juif français : celui de la fascination devant un enracinement que ne possède pas, par définition, le Juif de l'Ouest.

Des siècles de centralisme français ont forgé un sentiment et une réalité, la « nation » française est issue, se veut le résultat du libre choix des individus, des citoyens qui la constituent. L'Allemand en revanche, et d'une certaine manière, n'existe pas. L'éloge et le culte de la germanité sont proportionnels à la difficulté qu'il y a à la définir, faute de cadre

historique. *Les Oppermann*, premier roman de Feuchtwanger écrit en exil, dès avril 1933, rappellent ainsi la violence de certains textes de Kleist et mettent en scène la force et l'effet dévastateur de l'hymne *Germania à ses fils* et du mythe d'*Arminius*⁴⁹. Ce mythe, le jeune Oppermann, qui se sent entièrement allemand, ne peut, de fait, le reprendre à son compte qu'au prix de sa mort.

Dreyfus *versus* Arminius. D'un côté, une certaine idée de la France, patrie des droits de l'homme ; de l'autre, le mythe de l'Allemand, du *Germain*. L'idéologie républicaine laïque permet de se dire français « simplement » parce que l'on est citoyen français. Le Juif allemand est confronté à une revendication nationaliste et identitaire qui, *de facto*, l'exclut. L'Allemand est de souche allemande (*deutscher Abstammung*), possède une identité propre immanente. Le vocabulaire est hautement signifiant : le français ignore « francitude », « gallicité » ou « francité » ; l'allemand connaît « *Deutschtum* », « *Preußentum* », « *Bayerntum* », « *Judentum* »... La germanité pose problème, non seulement en général, mais aux Juifs particulièrement. Elle renvoie en tout cas ces derniers à leur judéité. Le Juif français n'a pas à se définir (ou à se nier) comme juif face à une identité, à une essence identitaire nationale, à une image type d'une autre communauté (Aryen blond et enraciné dans son terroir natal, ou WASP fort et gagnier). Dans ces conditions il est aussi inutile que difficile, voire impossible, de concevoir la « judéité », de lui donner corps.

49 Arminius, rappelons-le, écrasa en 9 après J.-C. les légions de Varus, avant d'être vaincu sept ans plus tard par Germanicus.

On a beaucoup écrit sur la « symbiose judéo-allemande ⁵⁰ » ; la richesse de cette littérature est peut-être proportionnelle, au contraire, au caractère conflictuel du couple. C'est de l'impossibilité d'être juif *et* allemand que naît la littérature judéo-allemande ; de la contradiction entre deux affirmations-revendications identitaires aussi fortes que problématiques ; de l'existence de deux conceptions *ethniques* pourrait-on dire (voir Buber). Le trait d'union est — ici seulement ? — un trait de séparation, lieu de conflit et de recherche de synthèse entre deux identités également problématiques.

« Mauriac juif » écrivait (le Français israélite) Pierre Abraham, frère de Bloch, à propos de (l'écrivain français israélite) Lunel ; mais imagine-t-on une catégorie « roman catholico-français » ? L'exception cohénienne est largement due à la situation marginale, périphérique de l'auteur de *Solal*. Globalement, les conditions littéraires (la tradition romanesque), politique (dreyfusisme), sociologique-institutionnelle et idéologique rend(ai)ent impossible une littérature judéo-française.

Bonheur du citoyen (français) ; malheur de l'écrivain (judéo-français).

50 Voir Traverso pour une bonne synthèse de ce mythe et bien sûr Scholem pour sa critique.

Références

- ABRAHAM, PIERRE, « *le Balai de sorcière* », dans *Vendredi*, 31 janvier 1936.
- ALBERTINI, Jean, *Avez-vous lu Jean-Richard Bloch ?*, Paris, Éditions sociales, 1981.
- ARENDT, Hannah, *la Tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois, 1987 (articles traduits de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy).
- ASCHHEIM, Steven E., *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800-1923*, Wisconsin-London, University of Wisconsin Press, 1982.
- AUERBACH, Erich, *Mimésis. La Représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1977 (traduit de l'allemand par Cornélius Heim).
- BAYERDÖFER, Hans-Peter, « Ghetto Kunst. Meinetswegen, aber hundertprozentig echt. Alfred Döblins Begegnung mit dem Ostjudentum », dans Grimm, Bayerdörfer (éd.), *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*, Königstein i. Ts., Athenäum, 1986.
- BENSOUSSAN, Albert, *L'Échelle séfarade*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- BIRNBAUM, Pierre, *les Fous de la République. Histoire politique des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard, 1992.
- BLOCH, Jean-Richard, *Lévy, premier livre de contes*, Paris, Gallimard, 1925, [1912].
 — — —, ... *Et Cie*, Paris, Gallimard, 1947 [1918-1925].
 — — —, « Quel service les Juifs peuvent-ils rendre au monde ? », dans *Palestine*, numéro 3 (décembre 1927), p. 97-102.
- BROSEN, David, *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1974.
- BUBER, Martin, *Judaïsme*, Lagrasse, Verdier, 1982 (traduit de l'allemand par Marie-Josée Jolivet [d'après l'édition définitive *Der Jude und sein Judentum*, Köln, 1963]).
- COHEN, Albert, « le Juif et les Romanciers français », dans *la Revue de Genève*, mars 1923, p. 340-351.
 — — —, *Solal*, Paris, Gallimard, 1930.
- COMPAGNON, Antoine, *la Troisième République des Lettres, de Flaubert à Proust*, Paris, Le Seuil, 1983.
- CRÉMEUX, Benjamin, « Romains juifs-français », dans *Candide*, 10 mars 1927, p. 3.
- DÖBLIN, Alfred, *Reise in Polen*, München, DTV, 1993 [1926].
 — — —, *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf*, München, DTV, 1992 [1929].
- ERTEL, Rachel, *le Roman juif américain. Une écriture minoritaire*, Paris, Payot, 1980.
- FAHRI, Stéphane, « les Deux romans d'Albert Cohen », dans *Pardes*, numéro 3 (1986), Paris, J.-C. Lattès.
- FEUCHTWANGER, Lion, tous les romans de Feuchtwanger sont cités d'après l'édition de poche Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main.
 — — —, *Jud Süß*, 1976 [1925].
 — — —, *Erfolg. Drei Jahre Geschichte einer Provinz*, 1975 [Berlin, 1930].
 — — —, *Der jüdische Krieg*, 1932 [Berlin, 1982].
 — — —, *Die Geschwister Oppermann*, 1981 [Amsterdam, 1933, sous le titre *Die Geschwister Oppenheim*].
 — — —, *Die Söhne*, 1982 [Amsterdam, 1935].
 — — —, *Exil*, 1979 [Amsterdam, 1940].
 — — —, *Der Tag wird kommen*, 1982 [achevé en 1940, 1^{re} publication en anglais, 1942 ; 1^{re} édition en allemand 1945].
 — — —, « Aus meinem Leben », dans *Neue Texte, Almanach für deutsche Literatur*, Berlin-Weimar, 1963.
- GENETTE, Gérard, « Vraisemblance et motivation », dans *Figures II* (1969), Paris, Le Seuil, p. 71-100.
- GOFFEN-GALPERIN, Denise, « l'Itinéraire de Jean-Richard Bloch », dans *les Nouveaux Cahiers*, numéro 25 (été 1971), p. 59-69.
 — — —, *Visage de mon peuple. Essai sur Albert Cohen*, Paris, Nizet, 1982.

- HAMON, Philippe, « Un discours contraint », dans Roland Barthes *et al. Littérature et réalité*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 119-181 [1973].
- HYMAN, Paula, *De Dreyfus à Vichy. L'évolution de la communauté juive en France 1906-1939*, Paris, Fayard, 1985 (traduit de l'anglais par Sabine Bouloungne, *The Jews in Post-Dreyfus France 1906-1939*, Columbia University Press, 1979).
- KAFKA, Franz, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt / Main, S. Fischer (dir.), (Hrsg. von Max Brod).
- — —, *Sämtliche Erzählungen*, S. Fischer, 1970.
- KAHN, Gustave, *Contes juifs*, Plan de la Tour, Éditions d'aujourd'hui, 1977 [1925].
- LECACHE, Bernard, *Jacob*, Paris, Gallimard, 1925.
- — —, *Au pays des pogromes. Quand Israël meurt...*, Paris, Éditions du Progrès civique, 1926.
- LOWY, Michael, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Presses de l'Université de France, 1988.
- LUNEL, Armand, *Nicolo-Peccavi, ou l'affaire Dreyfus à Carpentras*, Paris, Gallimard (Folio), 1976 [1926].
- — —, *Noire et grise*, Paris, Gallimard, 1930.
- — —, *le Balai de sorcière*, Paris, Gallimard, 1935.
- MENDES-FLOHR, Paul, REINHARZ, Jehuda (éd.), *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- MOSSÉ, George L., *Germans and Jews. The Right, the Left, and the "Third Force" in pre-nazi Germany*, New York, Howard Fertig, 1970.
- NEMIROVSKY, Irène, *David Golder*, Paris, Grasset, 1986 [1929].
- — —, *le Vin de solitude*, Paris, Albin Michel, 1988 [1935].
- — —, *les Chiens et les loups*, Paris, Albin Michel, 1988 [1940].
- PHILIPPE, Béatrice, *Être juif dans la société française*, Paris, Pluriel, 1981.
- RIBNER, Alexandre, *le Problème juif au miroir du roman de l'entre-deux-guerres*, thèse de doctorat d'université, A. Néher et P. Vernois (dir.), Strasbourg, 1968.
- ROBIN, Régine, *Kafka*, Paris, Dossiers Belfond, 1989.
- ROBERT, Marthe, *Seul comme Franz Kafka*, Paris, Calmann-Lévy, 1979.
- ROTH, Joseph, tous les textes de Roth sont cités d'après l'édition complète : Joseph Roth, Werke, Köln, Amsterdam, Kiepenheuer & Witsch und Allert de Lange, 1989-1991. Pour chaque texte, nous donnons les précisions nécessaires sur l'édition originale, le tome et les pages de cette édition de référence.
- — —, *Das Spinnennetz (la Toile d'araignée)*, tome IV, Wien, 1923, p. 63-146.
- — —, « Döblin im Osten », *Frankfurter Zeitung*, tome II (31 janvier 1926), p. 535.
- — —, *Juden auf Wanderschaft (Juifs en errance)*, tome II, 1927, p. 827-904.
- — —, *Rechts und Links (Droite et gauche)*, tome IV, Berlin, 1929, p. 609-772.
- — —, *Hiob. Roman eines einfachen Mannes, (Job)*, tome V, Berlin, 1930, p. 1-136.
- — —, *Radetzkymarsch*, tome V, Berlin, 1932, p. 137-455.
- ROTHMUND, Doris, *Lion Feuchtwanger und Frankreich : Exilerfahrung und deutsch-jüdisches Selbstverständnis*, Frankfurt, Bern, Peter Lang, 1990.
- SCHOLEM, Gershom, "On the Social Psychology of the Jews in Germany 1900-1930", dans David Bronsen (éd.), *Jews and Germans From 1860 to 1933. The Problematic Symbiosis*, Heidelberg, Carl Winter, 1979, p. 9-32.
- — —, "Jews and Germans", dans *Commentary*, numéro 5 (novembre 1966), p. 31-38.
- SIRINELLI, Jean-François, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988.
- SPIRE, André, *Sur quelques Juifs et demi-Juifs*, tome XX, Paris, Grasset, 1928, 2 vol.
- SPIRE, Marie-Brunette, « Armand Lunel et André Spire : une résonance commune », dans Carol Iancu (éd.), *Armand Lunel et les Juifs du Midi*, Actes du colloque international du Centre Régional d'Histoire des mentalités (14-16 juin 1982), Montpellier, Université Paul Valéry, 1986, p. 21-36.
- STORA-SANDOR, Judith, *l'Humour juif dans la littérature de Job à Woody Allen*, Paris, Presses de l'Université de France, 1984.
- THAU, Norman David, *Romans de l'impossible identité. Être juif en Europe occidentale 1918-1940*, thèse de doctorat, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris III, 1994.

TRAVERSO, ENZO, *les Juifs et l'Allemagne. De la « symbiose judéo-allemande » à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, La Découverte, 1992.

WEINBERG, David, *les Juifs à Paris de 1933 à 1939*, Paris, Calmann-Lévy, texte d'Arnold Zweig, dessins de Lévy, 1974.

ZWEIG, Arnold, *Das ostjüdische Antlitz*, Hermann Struck, Berlin, Welt-Verlag, 1922.